# Irénikon

L'Esprit Saint était-il à Canberra? par J.M.R. Tillard • L'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire, par E. Lanne • Églises locales et catholicité: colloque de Salamanque, par Cl. Soetens • Relations entre les Communions: le Dr George L. Carey, archevêque de Cantorbéry • Chronique des Églises • Bibliographie.

# Sommaire

# IRÉNIKON

**Tome LXV** **II^er trimestre 1991**

## Éditorial

*La Commission biblique pontificale a publié en 1988 un document intitulé « Unité et diversité dans l'Église ». Passé alors un peu inaperçu, du moins des lecteurs de langue française, il vient d'être réédité par deux périodiques pour attirer l'attention sur son importance et sur sa portée œcuménique (*DC*, 5 mai;* Esprit et Vie, *4 juillet).*

*Le document entend répondre à la question que posent « les rapports entre les Églises locales ou les groupes particuliers et l'universalité d'un seul peuple de Dieu ». L'exposé est divisé en deux parties inégales. La première passe en revue les témoignages successifs des écrits bibliques des premières pages de l'Ancien Testament aux derniers écrits du Nouveau. La seconde partie offre une « brève synthèse du témoignage biblique », articulée sur : 1. les différents noms de l'unique Église ; 2. la communion en Église dans la diversité.*

*Cette dernière section nous concerne plus directement. Le texte romain note, en effet : « D'une part, il y a des communautés locales et des groupes divers ; d'autre part, on parle de l'Église de Dieu et du Christ comme d'une réalité universelle ». Et il poursuit : « On constate l'existence d'Églises à Jérusalem, à Antioche, à Corinthe, à Rome, dans les régions de Judée, de Galatie, de Macédoine. Aucune ne prétend être à elle seule toute l'Église de Dieu, mais celle-ci est réellement présente en chacune d'elles. Des relations s'établissent entre les Églises ; entre Jérusalem et Antioche, entre Églises fondées par Paul et Jérusalem où elles envoient le produit d'une collecte, entre les Églises auxquelles la I^ère lettre de Pierre est adressée, et entre celles auxquelles s'adresse l'Apocalypse ».*

*L'unité dans la diversité, telle est donc l'ecclésiologie qui ressort du corpus biblique et, en premier lieu, bien évidemment, des livres que rassemble le Nouveau Testament. On ne s'émerveillera jamais assez de ce que la Tradition chrétienne ait retenu quatre évangiles et quatre seulement. On pourra échafauder toute sorte*

*de théories sur l'arbitraire qui aurait présidé à ce choix, comme à celui des autres écrits néotestamentaires. Le fait est que dès la fin du II^e siècle, d'une extrémité à l'autre du monde connu, un unique canon se fixe en réaction à la prolifération des apocryphes douteux ou hérétiques.*

*Il est de mode aujourd'hui de plaider en faveur d'une réintégration de ces écrits aberrants dans un corpus scripturaire chrétien que l'on voudrait plus complet et partant plus fidèle. Il y a ici, nous semble-t-il, un grave danger d'équivoque et, dans le même temps, une mise en question de ce qui réellement unit toujours les chrétiens malgré leurs divisions, quelque profondes qu'elles demeurent malheureusement.*

*Équivoque: d'un côté, qui nierait, en effet, que, à l'instar des découvertes archéologiques, de la philologie ou de la littérature profane et davantage même que celles-ci éventuellement, les textes apocryphes ne jettent des lumières sur les écrits canoniques, permettant par là de les pénétrer toujours plus avant? Mais, de l'autre, mirage selon lequel ces textes non canoniques apporteraient des compléments au message de salut contenu dans l'Écriture reçue par toutes les Églises.*

*Mise en question, surtout, de ce qui, malgré les séparations multiséculaires, unit en vérité dans la même foi au salut donné par le Christ les chrétiens d'Orient et d'Occident, et toutes leurs Églises: l'Écriture reçue par tous. D'accord: sur l'interprétation des Écritures et leur relation à l'Église ils divergent parfois profondément. Le dialogue œcuménique tend justement à surmonter ces divergences. Mais il suppose que nous recevons tous les mêmes Écritures où — tous — nous voyons un fondement à l'unité qu'ensemble nous cherchons et à la diversité qui doit faire la richesse de cette unité.*

*Il est vrai que cette unité visible ne pourra être complète tant que l'Israël des promesses ne sera pas réintégré dans notre vision globale, ce qui de nous autres chrétiens requiert que nous soyons toujours plus conscients de notre racine juive. Mais une telle ouverture vers l'accomplissement manifeste de l'eschaton exige d'abord que nous soyons fidèles au legs scripturaire dont l'Église primitive a cerné les limites et que nous mettions en valeur, au plan ecclésial aussi, l'unité dans la diversité qu'il nous enseigne.*

# L'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire*

Cette présentation de l'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire se limitera à trois points essentiels:

1° L'Église catholique romaine et l'Église copte orthodoxe prient pour les défunts. En particulier, elles font mémoire d'eux quand elles célèbrent la liturgie eucharistique et intercèdent ainsi pour eux. Quelle est pour l'Église catholique romaine la signification de cette commémoraison des défunts dans l'anaphore eucharistique?

2° Quel est selon l'enseignement catholique romain le contenu de la foi chrétienne dans la doctrine du purgatoire (et, par conséquent, qu'est-ce qui n'est pas tenu comme de foi, mais seulement comme de pieuses traditions)?

3° Quel fondement cette doctrine a-t-elle dans l'Écriture et la Tradition des Pères qui nous sont communs?

* * *

## I. La mémoire des défunts et l'intercession pour eux dans la prière eucharistique

L'Église catholique romaine et l'Église copte orthodoxe font mémoire des défunts au cœur même de la prière eucharistique.

*L'Église catholique romaine*: La prière eucharistique romaine la plus ancienne est celle que l'on appelle le «canon romain». Elle est toujours en usage aujourd'hui. Elle commémore les défunts et intercède pour eux dans le contexte de l'oblation eucharistique et de la communion des saints. Cette mémoire et cette intercession se trouvent vers la fin de la prière. Elle dit:

«Souviens-toi de tes serviteurs N. et N. que nous ont précé-

* Exposé présenté à la Commission de dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe copte. Voir plus loin la Chronique religieuse, p. 236.

dés, marqués du signe de la foi, et qui dorment dans la paix... Pour eux et pour tous ceux qui reposent dans le Christ, nous implorons ta bonté: qu'ils entrent dans la joie, la paix et la lumière»[1].

Les autres prières eucharistiques romaines commémorent les défunts de la même manière. Il n'est pas utile de les citer ici, car sur ce point elles n'apportent rien de nouveau par rapport au canon romain.

*L'Église copte orthodoxe*: Nous citons ici seulement la prière eucharistique ou anaphore de saint Basile, car elle est la plus employée. En fait, on trouve dans le texte copte en usage actuellement une double intercession pour les défunts. La première est déjà attestée dans un important fragment sahidique de cette anaphore, datant du VII[e] siècle. Elle vient après la commémoraison de la Mère de Dieu, dans un contexte fort semblable à celui du canon romain:

«De même souviens-toi aussi de tous ceux qui se sont endormis, dans le sacerdoce et dans l'ordre des laïcs, et donne-leur le repos dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans un lieu verdoyant, sur l'eau du repos, là d'où ont fui la peine, la tristesse et le gémissement»[2].

1. Telle est la traduction officielle française du vieux texte latin: «Memento etiam, Domine, et eorum nomina [famulorum famularumque tuarum N. et N.] qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis [,Domine,] et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur». Cf. A. Hänggi - I. Pahl, *Prex Eucharistica, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968, pp. 435 s. On le rendrait ainsi dans un mot à mot plus littéral mais dont le sens est identique: «Souviens-toi aussi, Seigneur, d'un tel et un tel, [tes serviteurs et tes servantes], qui nous ont précédé avec la marque de la foi et qui dorment du sommeil de la paix. À eux, [Seigneur], et à tous ceux qui reposent dans le Christ nous te supplions d'accorder le lieu du raffraichissement, de la lumière et de la paix».

2. J. Doresse - E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, 1960, pp. 26 ss. Pour le texte copte actuel, voir: *Pigom 'nte Pieuchologion ethouab*, Le Caire 1959, p. 351 ss. Voir aussi dans un codex sahidique du X[e]-XI[e] s., *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc*, éd. par Dom Emmanuel Lanne (P.O. XXVIII, 2), Paris, 1958, pp. 386 [122] s. On relèvera la formule contenue dans le fragment de l'anaphore de St-Marc que transmet le papyrus de Strasbourg (IV[e]-V[e] siècle): «Accorde le repos aux âmes de ceux qui se sont endormis. Souviens-toi de

La seconde intercession, dans le texte copte en usage aujourd'hui, intervient après la mention des saints et les dyptiques:

»Souviens-toi, Seigneur, de nos pères et de nos frères qui se sont endormis et de tous ceux parmi ton peuple qui se sont endormis, et de tous ceux dont on nous a commandé de nous souvenir dans la prière.

»En premier lieu de ton serviteur N. pour lequel en ce jour nous t'offrons ces dons. Que ce soit pour lui une bonne mémoire sur ton saint autel et pardonne-lui ses péchés et ses transgressions (...)

»Et, Seigneur, ceux dont tu as reçu les âmes, donne-leur le repos en ce lieu: dans le paradis de délices, sur la terre des vivants, pour toujours, dans la Jérusalem céleste»[3].

Telle est la formule couramment utilisée pour la commémoraison des défunts à la fin de l'anaphore de saint Basile[4].

Si l'on compare la formule assez brève de la tradition romaine et celle, plus développée, de la tradition copte on se rend compte que le contenu est identique: au cœur de la célébration du sacrifice eucharistique l'Église fait mémoire des fidèles défunts et demande pour eux tous le repos éternel. Une telle commémoraison et une telle intercession supposent que les défunts pour lesquels on prie ne sont pas encore certainement entrés dans le repos définitif et ont encore besoin, éventuellement, du pardon des péchés.

Cette intercession pour les défunts dans la célébration de la liturgie eucharistique remonte à la plus haute antiquité chrétienne. Elle est déjà clairement attestée dès le tournant des II$^{e}$-

ceux dont aujourd'hui même nous faisons mémoire, ceux dont nous mentionnons les noms et ceux dont nous ne les mentionnons pas» (τῶν κεκοιμημένων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον· μνήσθητι τῶν ἐπὶ τῆς σήμερον ἡμέρας τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα· καὶ ὧν λέγομεν καί ὧν οὐ λέγομεν) Hänggi-Pahl, *cit.* note 1, p. 118.

3. *Piğom 'nte Pieuchologion ethouab*, cité ci-dessus, pp. 372 s.

4. Voir aussi, par exemple, avec des variantes très secondaires, la petite édition qui ne contient que les anaphores de saint Basile et de saint Grégoire: *Piğom 'nte pieuchologion ethouab ete fai pe Piğom 'nte tianaphora snouti 'nte piagios Basilios nem piagios Gregorios*, Le Caire, sans date (1946?), pp. 288 ss.

III^e siècles. L'Église prie pour les défunts et on célèbre pour eux l'eucharistie[5].

Unie au sacrifice du Christ et à son intercession (cf. Hébr. 9,24 ss.) l'Église offre des suffrages pour les défunts. Elle le fait au cours de la célébration eucharistique, mais aussi dans les services funèbres et dans les diverses commémoraisons liturgiques des défunts, de même que par certaines pratiques de piété. Par ces suffrages elle est convaincue de venir en aide aux défunts qui, en raison des péchés commis durant leur vie terrestre, ne se trouvent pas encore dans «le lieu de lumière, d'agrément et de rafraîchissement», comme disent à peu près dans les mêmes termes nos formules liturgiques.

Ces textes liturgiques de nos deux Églises sont attestés pour le moins dans une rédaction du IV^e siècle. De leur complète concordance nous ne prétendons pas tirer argument pour dire comment la tradition copte doit être interprétée. Tel n'est pas notre but. Nous nous limitons à un constat: au cours de seize siècles nos deux Églises ont toujours connu et ont conservé une formulation pratiquement identique dans l'intercession pour les défunts liée à la célébration eucharistique.

Or, les formulaires de cette intercession nous enseignent trois choses d'après les demandes mêmes qu'ils expriment:

1° que l'Église au cœur même de la prière eucharistique estime nécessaire d'intercéder pour les défunts dont pourtant la situation personnelle à l'égard du jugement de Dieu ne peut plus changer, puisque leur existence terrestre est terminée;

2° que les suffrages de l'Église, en particulier dans la célébration eucharistique, implorent pour ces défunts le pardon des péchés et la jouissance du repos paradisiaque et de la «vie bienheureuse», jouissance qui suppose que toute trace des péchés a été définitivement effacée; ce qui veut dire que comme fruit de cette imploration l'Église attend un changement dans l'état des défunts qui passent d'une condition de non-jouissance due aux effets du péché à une condition de joie et de paix dans le Christ. C'est l'effet d'un tel «passage» d'une

5. Cf. A. MICHEL, art. *Purgatoire*, in: DTC XIII, c. 1197. Cet article de Michel, déjà ancien (1936), fait autorité et reste jusqu'aujourd'hui l'exposé le plus documenté sur la question du purgatoire.

condition à une autre que l'Église catholique romaine entend par «purification».

3° que ces suffrages fondent l'exaucement de leur requête

a) dans la victoire du Christ sur la mort et sur le diable,

b) dans le don qu'il a fait de la vie au monde,

c) dans la foi en la communion des saints, c'est-à-dire dans l'union intime de tous les baptisés comme membres de l'unique Corps du Christ dont lui-même est la tête.

Ces trois points — victoire du Christ, don de la vie, communion des saints — sont justement la raison d'être de la présence de cette intercession pour les défunts au cœur même de la prière eucharistique. Selon l'Épitre aux Hébreux, le Christ rend ainsi toujours présent et agissant pour tous les siens l'unique sacrifice qu'il a accompli une fois pour toutes et il ne cesse d'intercéder pour les siens assis à la droite du Père (Hébr. 4,16; 5,7-10; 6,19-20; 7,26-28; 9,11 ss.; 10,12 ss.; 12,1-3). Tous, vivants et défunts avec les saints du ciel, nous sommes solidaires dans l'unique Corps du Christ dont nous sommes les membres: «Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance; si un membre est à l'honneur, tous les membres partagent sa joie» (I Cor. 12,26). Ce que Paul dit aux membres de l'Église de Corinthe pour lesquels il développe cette théologie du Corps du Christ, s'applique à l'ensemble de l'Église en tant que telle, celle de la terre et celle du ciel.

C'est ainsi que l'anaphore de saint Basile, citée plus haut, commence la prière d'intercession par cette formule caractéristique:

«Puisque, Seigneur, c'est un commandement de ton Fils unique que nous communions dans le mémorial de tes saints, daigne aussi te souvenir, Seigneur, de ceux qui depuis toujours t'ont été agréables, les saints pères, les patriarches, les apôtres, les prophètes (...) et surtout la très sainte, très glorieuse, très pure et toute bénie, Notre Dame, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie (...). De même, souviens-toi de tous ceux qui se sont endormis, etc.» (voir plus haut le début de l'intercession pour les défunts)[6].

6. *Pigom 'nte Pieuchologion ethouab*, cité à la n. 2, pp. 346 ss.

Le canon de la messe romaine effectue une démarche tout à fait similaire puisqu'il commence par faire mémoire des vivants pour lesquels le sacrifice eucharistique est offert, passe ensuite à la communion dans la mémoire des saints où la Mère de Dieu occupe la première place, pour revenir enfin, dans la seconde partie de la prière eucharistique, à la commémoraison des défunts dont on a cité le texte plus haut[7]. C'est donc dans un même mouvement, bien qu'à des titres différents, que dans nos deux Églises la prière eucharistique commémore les saints du ciel et les défunts car tous bénéficient de l'unique sacrifice du Christ, participent à son intercession unique et perpétuelle, et sont membres de son Corps (cf. Hébr. 12,22-24).

Tel est, pour l'Église catholique romaine l'un des appuis majeurs de la doctrine du «purgatoire». Ces suffrages de l'Église pour les défunts se situent dans l'unique mystère du salut acquis par le Christ et reçu gratuitement en partage par tous les membres de son Corps. Ces suffrages ne changent pas la destinée éternelle de ces défunts, fixée à tout jamais au moment de la mort, mais par l'intercession de l'Église tout entière unie au sacrifice de son Seigneur elle les fait bénéficier plus pleinement des fruits de ce même sacrifice.

Nous croyons ne pouvoir mieux faire que de citer l'un des Pères qui nous est commun, saint Cyrille de Jérusalem, quand il commente la commémoraison des défunts de la prière eucharistique:

«Ensuite nous prions pour les saints pères et évêques endormis, et en général pour tous ceux qui se sont endormis avant nous, en croyant qu'il y aura très grand profit pour les âmes, en faveur desquelles la supplication est offerte, tandis que se trouve présente la sainte et si redoutable victime. Je veux encore vous persuader par un exemple. Car j'en sais beaucoup qui disent: Quel avantage y a-t-il pour une âme qui part de ce monde avec des fautes ou sans fautes, qu'on fasse éventuelle-

7. «Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper virginis Mariae genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi, sed et beatorum apostolorum et martyrum tuorum... et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio» (*Prex Eucharistica*, cité à la note 1, pp. 429 ss.).

ment mention d'elle à l'offrande eucharistique? Voyons! si un roi exilait des gens qui l'ont offensé et qu'ensuite leurs proches, ayant tressé une couronne, la présentaient au roi en faveur des condamnés, ne leur accorderait-il pas la remise de leurs peines? De la même manière, nous aussi, en présentant à Dieu nos supplications pour ceux qui se sont endormis, fussent-ils pécheurs, nous ne tressons pas de couronnes, mais nous présentons le Christ immolé pour nos péchés, rendant propice pour eux et pour nous, le Dieu qui aime les hommes»[8].

* * *

## II. La doctrine du purgatoire

Les représentations latines médiévales du purgatoire ont frappé les imaginations populaires des Occidentaux: lieu de pénitence et de purification par le feu où l'on séjournait pour une durée mesurée par les jours, les mois ou les années de la terre. À ces représentations les théologiens et les auteurs spirituels ont parfois apporté le crédit de leur autorité, mais elles n'appartiennent pas à la doctrine enseignée par l'Église comme faisant partie de la foi.

La doctrine de l'Église catholique sur le purgatoire a été définie aux conciles de Lyon, de Florence et de Trente. Elle a été précisée récemment par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

### *1° Le Concile de Lyon II (1274)*

La profession de foi requise de l'empereur Michel VIII Paléologue et reçue par le Concile de Lyon, le 6 juillet 1274, évite volontairement d'employer le mot «purgatoire» et de parler du «feu». Elle enseigne seulement deux choses:

a) que les âmes des fidèles qui sont morts «vraiment péni-

8. *Catéchèses Mystagogiques* V, 9-10; PG 33, 1116 B - 1117 A, éd. Sources chrétiennes 126 bis, pp. 158 ss. Que l'auteur de ces Catéchèses soit Cyrille ou son successeur Jean ne change rien au donné traditionnel. Il s'agit de l'enseignement doctrinal de l'évêque de Jérusalem à la fin du IV$^{e}$ siècle, comme témoin de la catéchèse commune de l'Église aux nouveaux baptisés.

tents» et «dans la charité (ou: amour de Dieu)» sont «purifiées après la mort (*post mortem purgari*) par des peines purificatrices (*poenis purgatoriis seu catharteriis*)».

b) que les suffrages des vivants (c'est-à-dire les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres actes de piété que suivant les institutions de l'Église les fidèles ont coutume de faire pour d'autres fidèles) servent à soulager de ces peines[9].

*2° Le Concile de Florence (1438-1439)*:

La question du «purgatoire» fut à nouveau débattue longuement au Concile de Ferrare-Florence et après ces discussions prolongées on se mit d'accord sur l'acceptation littérale de la formule de Lyon II[10].

Le débat de Ferrare-Florence fut loin d'être inutile, car Marc d'Éphèse et Bessarion purent ainsi expliquer de manière détaillée la position des Orientaux. L'Église catholique dès lors, dans ses formulations, s'en tint tout à fait consciemment à ce qui appartenait à la foi commune. Le «feu» n'y était pas mentionné[11].

9. «à soulager ces peines» ou «à les supprimer» (*relevandas*): les deux sens sont possibles, DS 856-857. Lorsqu'on rencontre le terme «purgatoire» dans les textes, même officiels (cf. la profession de foi soumise en 1275 au même empereur Michel VIII, in: MICHEL, art. *Purgatoire, supra cit.*, c. 1249), on ne doit donc pas l'entendre nécessairement d'un lieu où se trouveraient les âmes des défunts en attente d'entrer au ciel. La foi catholique enseigne seulement «l'état» de purification non encore achevée.

10. Cf. DS 1304-1305; texte grec dans *COD* (1973²), p. 527, lin. 30sqq.).

11. Le feu du purgatoire n'appartient donc pas à l'enseignement dogmatique de l'Église catholique. Les spécialistes sont d'accord sur ce point. Cf. A. MICHEL, art. *Purgatoire, supra cit.*, c. 1319: «L'Église n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, très respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne pas accepter sans blesser la foi». Le même A. MICHEL avait déjà défendu cette position dans son art, *Feu du purgatoire*, in DTC V (1924), cf. c. 2260 s. Cf. aussi M. SCHMAUS, *Dogma 6. Justification and Last Things*, Sheed & Ward, London, 1977, p. 245; et plus directement sur les définitions de Lyon et de Florence: P. FRANSEN, *The Doctrine of Purgatory*, in: *Eastern Church Quarterly* XIII, 1959, p. 106) qui renvoie à J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, pp. 120s., 270ss. Voir aussi K. RAHNER, art. *Fegfeuer*, in: *LThK*² (1960), col. 50 ss.

*3° Le Concile de Trente (1545-1563):*

A. Le Concile de Trente a abordé la doctrine du purgatoire tout à fait à la fin de ses travaux (1563). Il s'en est tenu à la réserve des conciles précédents, si ce n'est qu'il a employé explicitement le mot «purgatoire» (*purgatorium esse*), sans toutefois faire porter son enseignement sur le contenu du terme, mais sur la doctrine traditionnelle concernant l'utilité pour les âmes des défunts des suffrages et surtout de l'oblation du sacrifice de l'autel, et n'entendant que répéter la doctrine transmise par les Pères et les conciles antérieurs (*doctrinam a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam*).

B. En outre, dans le même texte le Concile de Trente a prescrit aux prédicateurs la plus grande discrétion au sujet de ce qui touche au purgatoire. S'il faut «croire, tenir, enseigner et prêcher la doctrine du purgatoire[12]», «on exclura des prédications populaires au simple peuple les questions plus difficiles et subtiles qui ne contribuent pas à l'édification et dont ne sort habituellement aucun accroissement de la piété» (DS 1820).

Ainsi A. Michel peut-il conclure: «En ces matières si obscures (...) nos expériences terrestres nous interdisent des affirmations trop précipitées et il est sage de s'en tenir aux lignes générales sanctionnées à Lyon, à Florence et à Trente: existence des peines purificatrices dans l'autre vie, utilité des suffrages pour le soulagement des âmes souffrantes. Et il convient de renoncer à toute autre précision doctrinale»[13].

C. Il est vrai que dès 1547, à la VI^e session, le même concile avait occasionnellement touché à la doctrine du purgatoire dans le canon 30 qui accompagne le Décret sur la justification condamnant les positions des Luthériens: «Si quelqu'un dit qu'à tout pécheur repentant, après avoir reçu la grâce de la justification, la faute est remise et l'imputation de la peine éternelle est supprimée en sorte que ne reste aucune imputation de peine temporelle à enlever soit en ce monde-ci soit dans le monde futur au purgatoire avant que ne soit ouvert l'accès au royaume des cieux, qu'il soit anathème»[14].

12. Sur l'emploi du mot «purgatoire», voir plus haut la note 9.
13. DTC XIII, c. 1321.
14. DS 1580. Nous traduisons *reatus* par «imputation», tout en étant

Sur ce texte il faut faire trois remarques:

1) Le canon ne porte pas sur la doctrine du purgatoire, mais sur les effets de la justification acquise par le sacrifice du Christ. Le purgatoire n'est pas nommé dans le texte du décret qui correspond au canon[15]. Il n'y a donc rien à en tirer de nouveau concernant la doctrine même du purgatoire.

2) Le canon entend affirmer seulement que si le péché est remis quand on a reçu la grâce de la justification (et, par conséquent, qu'est aussi remise la peine éternelle due au péché), il reste que les œuvres temporelles accomplies en esprit de pénitence, comme par exemple la prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage, l'acceptation des souffrances, etc., sont nécessaires pour nous faire croître dans la vie d'union au Christ et dans son amour. En d'autres termes, par le pardon et la grâce du Christ notre justification est pleinement acquise, mais elle doit se manifester par la transformation intérieure de notre vie et de notre être.

3) Si cette croissance dans l'amour qui efface les traces que le péché a laissées en nous n'a pas été pleinement accomplie durant notre vie terrestre, elle devra s'opérer dans la transformation qui nous saisira au moment de la mort (cf. I Cor. 15,51-52). Cette transformation consiste dans notre configuration toujours plus grande à l'image du Christ pour être plei-

conscient de l'équivoque possible que peut créer ce terme dans ce contexte (cf. FORCELLINI [*Lexicon totius latinitatis*]: «reatus, status rei [ἡ τοῦ ἐνόχου κατάστασις], sive tempus quo reus non absolutus est nec damnatus»), et nous rendons *poenae temporalis exsolvendae* par «de la peine temporelle *à enlever*», ce qui est le sens premier du verbe, celui de payer, d'acquitter une dette n'étant que secondaire (nous estimons donc discutables les traductions de G. DUMEIGE [*La foi catholique*, Paris 1969, n° 612]: «*condamnation* de peine temporelle *à expier*», et de MICHEL [*art. cit. Purgatoire*, c. 1110]: «*obligation* de peine temporelle *à payer*»). Le concile de Trente ne traita de la satisfaction qu'à la XII[e] session (cf. can. 13) et la mentionna à la XXII[e] session à propos du sacrifice de la messe (can. 3), sans pourtant faire une allusion explicite au purgatoire dont le traitement fut réservé à la XXV[e] session où il n'est pas question de satisfaction. Les Pères de Florence avaient déjà volontairement exclu de leur définition, non seulement l'idée de feu, mais celle de satisfaction et de punition (cf. FRANSEN, *op. cit.*, *supra*, note 11).

15. DS 1543.

nement membre de son Corps dans la plénitude de l'amour. L'œuvre du Christ est entièrement suffisante et on ne peut rien lui ajouter, mais c'est nous qui devons être transformés par l'effet de cette œuvre pour participer complètement à celle-ci et à la gloire du Christ dans le Royaume.

*4° Le IIe Concile du Vatican et la lettre de la Congrégation de la Doctrine (1979)*:

Quelle est, par ailleurs, la nature de ces «peines purificatrices» dont parlent les Conciles de Lyon II et de Florence? La foi de l'Église ne le précise pas. La tradition la plus courante et la plus ancienne parle d'un feu purificateur, mais l'Église — on l'a déjà dit — ne l'a pas défini comme de foi. En outre, ce feu doit être soigneusement distingué du feu de l'enfer qui punit les damnés qui sont à jamais séparés de Dieu.

Le IIe Concile du Vatican n'a fait qu'une seule allusion à la doctrine du purgatoire à propos de la communion des saints avec les défunts. Dans la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, n° 51 il dit ceci: «Cette foi vénérable de nos pères en la communion de vie qui existe avec nos frères déjà en possession de la gloire céleste, ou en voie de purification après leur mort, le saint Concile la recueille avec grande piété; il propose à nouveau les décrets des saints Conciles: le deuxième de Nicée, celui de Florence et celui de Trente. En même temps, dans sa sollicitude pastorale, il exhorte tous les responsables, au cas où des abus, des excès ou des manques auraient pu ici ou là s'introduire, à y porter remède avec zèle, en restaurant toutes choses de façon que le Christ et Dieu soient plus parfaitement loués».

Dans un document du 17 mai 1979, la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi résume ainsi la foi de l'Église sur le sujet: «Elle (l'Église) croit enfin, pour les élus à une éventuelle purification préalable à la vision de Dieu, tout à fait étrangère à la peine des damnés» («... *credit etiam haberi posse purificationem visione Dei praeviam, quæ tamen prorsus diversa est a damnatorum poena*»)[16].

16. *Lettre aux présidents des conférences épiscopales sur quelques questions concernant l'eschatologie*, in: *AAS*, 30 aug. 1979, p. 942; traduction française

Ce texte ne parle donc pas de feu ni de tourments, mais seulement de purification éventuelle, et il affirme, d'autre part, qu'une telle purification éventuelle n'a rien de commun avec les peines de l'enfer. Tel est donc l'enseignement de l'Église catholique romaine concernant le purgatoire dans sa formulation la plus récente.

Notons aussi que cette même lettre reprend à sa manière les mises en garde du Concile de Trente contre les élucubrations fantaisistes de toute sorte concernant l'au-delà de la mort, ce qui vaut, bien sûr, des représentations du purgatoire: «En ce qui concerne les conditions de l'homme après la mort, le danger de représentations imaginatives et arbitraires est particulièrement à redouter, car leurs excès entrent pour une grande part dans les difficultés que rencontre souvent la foi chrétienne»[17].

*
* *

## III. Les données de l'Écriture et l'enseignement des Pères

### A. *L'Écriture*

En faveur du purgatoire deux textes, surtout, ont été cités dans la tradition: 2 Mac. 12,42-45 et I Cor. 3,12-15. Tous les auteurs catholiques modernes estiment que ni l'un ni l'autre de ces textes n'enseigne positivement l'existence du purgatoire. Ils sont cependant une indication qui en fonde la doctrine, d'autant plus qu'ils ont été invoqués, le second surtout, par des Pères de l'Église et nombre de théologiens postérieurs.

dans *Documentation Catholique* N° 1769, 5-19 août 1979, p. 709. Remarquer que, de manière complémentaire, la lettre affirme au n° 4: «L'Église exclut toute forme de pensée ou d'expression qui rendrait absurdes ou inintelligibles sa prière, ses rites funèbres, son culte des morts, lesquels constituent, dans leur substance, des lieux théologiques» (*ibid.*). Notons que ces prières, ces rites, et ce culte constituent des «lieux théologiques» en ce qu'ils sont justement les fondements de l'enseignement doctrinal sur le purgatoire.

17. *AAS* et *DC*, *id.*, *ibid.* Cela correspond aussi à l'exhortation de la Constitution *Lumen Gentium*, n° 51, citée plus haut.

*2 Mac 12.42-45*: Des Israélites étaient tombés dans le combat parce qu'ils avaient dissimulé dans leurs vêtements des objets consacrés aux idoles. Judas Macchabée «ayant fait une collecte d'environ deux mille drachmes, l'envoya à Jérusalem afin qu'on offrît un sacrifice pour le péché, agissant fort bien et noblement dans la pensée de la résurrection. Car, s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter, il était superflu et sot de prier pour les morts, et, s'il envisageait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché».

Comme le remarquent les exégètes et théologiens modernes, ce texte justifie la prière et l'offrande du sacrifice pour les morts qui ont péché, mais il ne dit rien d'une purification à laquelle ces défunts seraient soumis en raison du péché commis. Ce qui est affirmé c'est que la prière et le sacrifice pour les morts interviennent pour qu'ils soient délivrés de leur péché en vue de la belle récompense et de la résurrection qui attend les justes qui ont combattu pour leur foi et pour leur peuple[18].

*1 Cor. 3,12-15*: Ce passage a été très souvent invoqué dans la tradition chrétienne, surtout occidentale, pour justifier la croyance en un feu qui purifie l'œuvre de chacun. Saint Paul dit, en effet: «Que l'on bâtisse sur ce fondement (qu'est Jésus-Christ) avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera l'œuvre de chacun. Celui dont la construction subsistera recevra un salaire. Celui dont l'œuvre sera consummée, en sera privé; lui-même sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu».

Le contexte du passage parle des prédicateurs de l'Évangile. Il s'agit de l'œuvre de Paul et de celle d'Apollos dans l'édification de l'Église de Corinthe dont le fondement est Jésus-Christ. Les Corinthiens se querellent sur le rôle respectif des deux pré-

18. Voir les auteurs cités à la note 11.

dicateurs dans l'édification de leur communauté. Paul leur répond: le jour du jugement fera connaître la qualité de la part respective de chacun. L'idée de feu, de conflagration, est liée à la représentation antique du jugement (cf. déjà Gen. 19,24). Mais ce feu du jugement est aussi purificateur; il fait disparaître les scories (déjà chez Is. 1,25; Jér. 6,29-30, Mal. 3,2-3), car rien d'impur ne peut subsister devant Dieu qui est vérité et sainteté. À propos de la dernière phrase (v. 15), la TOB dit de celui dont l'œuvre sera consummée et qui ne sera sauvé que comme on l'est à travers le feu: «C'est-à-dire comme on échappe à un incendie en traversant les flammes. On est sauvé de justesse».

Les exégètes remarquent au sujet de ce texte que le feu dont il parle est celui du jugement dernier et qu'il ne s'agit pas de la purification des séquelles des péchés du chrétien après la mort. Ce texte n'enseigne donc pas la doctrine du purgatoire, ainsi que le font observer les théologiens cités ci-dessus, mais certains d'entre eux estiment qu'il la prépare[19].

Il y a, en outre, un texte de l'Écriture auquel la tradition a attaché de l'importance en relation avec notre sujet. C'est Gen. 3,24: Dieu «bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Éden les chérubins et l'épée flamboyante pour garder le chemin de l'arbre de vie»[20]. Ce texte n'est pas cité habituellement par les dogmaticiens qui traitent du purgatoire. Nous y ferons donc allusion plus bas à propos de l'enseignement de la tradition.

Les autres textes scripturaires allégués en faveur de la doc-

19. A. MICHEL, DTC XIII, 1176ss., 1189; M. SCHMAUS, p. 240; K. RAHNER, c. 51; P. FRANSEN, p. 102. Par contre, en se fondant sur une indication de J. JEREMIAS (TWNT, I, 656), Joseph RATZINGER (*La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Communio, Fayard, Paris 1979, pp. 247ss.) se demande, contre J. Gnilka, si on ne peut comprendre I Cor. 3, 10-15 d'un feu purificateur qui serait le Christ eschatologique: «Le Seigneur lui-même est ce feu qui juge en transformant l'homme et en le rendant 'conforme' à son corps glorifié (Rom. 8,28; Phil. 3,21)». Le même auteur donne aussi du poids à II Mac. 12,42-45 comme donnée fondamentale (p. 252).

20. Voir: Monique ALEXANDRE, *L'épée de flamme* (Gen. 3,24): *textes chrétiens et traditions juives*, in: *Hellenica et Judaica*. Hommage à Valentin Nikiprowetzky, Leuven-Paris, Éd. Peeters, 1986, pp. 403-441.

trine du purgatoire n'ont pas la portée qu'on leur a parfois attribuée. Ils n'ont pas à être examinés ici.

Nous concluerons donc que de l'Écriture on ne peut pas tirer plus que des indications qui vont dans le sens d'une purification avant d'accéder à la gloire du Royaume de Dieu. Aussi les Conciles de Lyon II, de Florence et de Trente n'ont-ils pas avancé d'argument scripturaire pour définir cette doctrine.

### B. *L'enseignement de la Tradition et des Pères*

Ne pouvant passer en revue ici tout l'enseignement patristique que l'on invoque en faveur de la doctrine du purgatoire et dont la valeur probante est inégale, nous nous limiterons à quelques points qui nous ont parus plus importants. En particulier, bien que saint Augustin et saint Grégoire le Grand aient joué un rôle considérable dans le développement de la doctrine occidentale sur ce sujet, nous les passerons sous silence, car le point de vue qu'ils adoptent n'est pas celui de l'Orient et n'est pas nécessaire pour rendre compte de ce qu'enseigne la foi catholique en la matière.

#### 1. *La purification par le feu avant d'entrer au paradis*

Le premier auteur dont on fasse état concernant une purification par le feu est *Clément d'Alexandrie* qui dans les Stromates (VII,VI; PG 9,450; cf. V,XIV, col. 133) dit que les âmes des pécheurs qui meurent réconciliés avec Dieu, mais sans avoir eu le temps de faire pénitence, sont «sanctifiées» par «un feu qui n'est pas un feu consummant (τὸ πάμφαγον), comme le feu de la forge, mais un feu intelligent (τὸ φρόνιμον), pénétrant l'âme, qui est traversée par lui». Il ne s'agit donc pas pour Clément d'un feu matériel, mais d'un feu de sanctification dont la propriété est semblable à celle du Logos (cf. Hébr. 4,12) et qui pourrait être une action particulière du Saint-Esprit.

Ailleurs (Strom. VI,XIV), Clément parle de demeures successives de l'âme, théorie qui est à rapprocher de celle mentionnée plus loin concernant les «démons de l'air» ou «douaniers» qui barrent à l'âme la route du ciel.

À la suite de Clément, *Origène* a repris et développé l'idée d'un feu purificateur des âmes, distinct du feu de l'enfer. Il se réfère pour cela à I Cor. 3,13 s. cité plus haut. Cette théorie, qui n'est pas liée à ses idées sur l'apocatastase, a eu une influence considérable sur les Pères postérieurs. Origène est le premier dans la tradition chrétienne à faire une mention explicite de l'épée flamboyante de Gen. 3,24, identifiée au fleuve de feu[21]. Voici le passage le plus significatif sur le sujet: «Le Seigneur Jésus se tiendra 'dans le fleuve de feu', auprès de 'l'épée de flamme'. De la sorte quiconque, au sortir de cette vie, souhaite passer (*transire*) au Paradis et a besoin de purification, il le baptise dans le fleuve et le fait parvenir au lieu de son désir; mais celui qui ne porte pas le sceau des baptêmes précédents (c'est-à-dire du baptême de Jean et du baptême du Christ), ils ne le baptisera pas dans le bain de feu»[22].

On retrouve une conception similaire chez *saint Cyrille de Jérusalem*. En commentant le credo, il décrit la seconde venue du Christ. Il se fonde sur le psaume 49 (50),3 et sur Daniel 7,10-13, puis se réfère à I Cor. 3,12-15: «Selon l'Écriture qu'on a lue, le Fils de l'homme viendra vers son Père, sur les nuées du ciel, accompagné du fleuve de feu dans lequel seront éprouvés les hommes. Si quelqu'un a des œuvres en or, il deviendra plus brillant; mais si quelqu'un ne présente que des œuvres semblables à de la paille et sans consistance, il sera brûlé par le feu»[23]. Il s'agit là d'un feu transitoire, distinct du feu de l'enfer. De ce feu transitoire il dit explicitement que ceux qui y seront passés «seront blanchis de leurs péchés» (avec référence à Is. 1,18).

21. M. Alexandre cite divers textes d'Origène (*C. Cels.* VI, 30-31; *Exhortation au martyre*, ch. XXXVI, [GCS 2, Leipzig 1889, ed. P. KOETSCHAU, pp. 33-34]; et surtout *Hom. sur Luc*, XXIV, 2, que nous avons retenu ici; elle renvoie aussi à H. CROUZEL, *L'exégèse origénienne de I Cor, 3,11-15 et la purification eschatologique*, in: *Epectasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris 1972, pp. 273-283; id., *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in: *Gregorianum* 59 (1978), pp. 291-331.

22. *Hom. sur Luc* XXIV,2, SC 87, p. 327: (cf. aussi *Hom. sur Ézéchiel*, V,1, GCS 33, Leipzig 1925, ed. W.A. BAEHRENS, p. 371-372). Sur le «baptême de feu», voir C.M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, Upsal 1940.

23. *Cat.* XV,21; PG 33, 900 A.

On rencontre les mêmes vues chez les trois grands *Cappadociens*: *Basile* et *les deux Grégoire*. Le troisième des baptêmes d'eau, d'Esprit et de feu est aussi compris par saint Basile comme «l'épreuve du jugement», toujours en référence à I Cor. 3,13[24]. On a discuté des conceptions de Grégoire de Nazianze, pourtant fort proches de celles de Basile, où un feu purificateur ouvre l'accès du ciel au pécheur[25]. En tout cas dans son éloge funèbre de Basile il dit que celui-ci «a passé l'épée de flamme et obtenu le Paradis»[26].

De même Grégoire de Nysse parle de «l'épée de flamme que peut franchir le martyr chrétien» et, par ailleurs, il affirme que «ne pourra pas participer à la divinité celui qui n'aura pas par un feu purificateur purifié son âme des taches qui lui sont mêlées»[27].

Remarquons qu'on rencontre un parallèle exact chez des Pères latins leurs contemporains, *saint Hilaire* et *saint Ambroise*. Il n'y pas de doute qu'il s'agit chez ces Pères d'un héritage chrétien commun.

Saint Hilaire de Poitiers, commentant le Psaume 118 (119),

24. *De Spir, Sancto* XV, 30; PG 32, 132 C; éd. PRUCHE, Sources chrétiennes 17, p. 172. L'épée de feu à la porte du Paradis n'a pas tant une signification purificatrice que menaçante (cf. *In s. Baptisma*, PG 31, 428 C). Pour les trois Cappadociens nous ne mentionnons que des textes dont l'authenticité est indiscutée.

25. *Orat, XXI* sur Athanase, 7; PG 35, 1089; *Orat. XL*, in sanctum baptisma, 36; PG 36, 412 A; éd. MORESCHINI-GALLAY, Sources chrét. 358, pp. 280 ss.

26. 70, 2; PG 36,592 A.

27. *In XL Mart*, II: PG 46, 772 C et *Or. de mortuis*, PG 46, 525. On cite souvent aussi deux passages de saint Cyrille d'Alexandrie en faveur du feu purificateur des âmes (*In Genesim* IV, PG 69, 177 BC et *In Ioannem* XV,2; PG 74, 352CD-353A). Le premier ne nous paraît pas pertinent. Le saint docteur semble parler plutôt du feu purificateur que sont pour les saints les souffrances et les épreuves de la vie sur cette terre. Le second commente l'image johannique de la vigne et des sarments. Cyrille dit que ceux qui sont improductifs sont retranchés par Dieu avec colère et Dieu les envoie au supplice. Par contre, «par le jugement, c'est-à-dire avec examen et mesure, se fait la purification (διακάθαρσις) des sarments qui fructifient: elle comporte certainement une peine légère en vue d'une surabondance de fructification et pour occasionner une croissance plus florissante». L'idée même de fructification et de croissance ne nous paraît pas devoir s'entendre d'une purification après la mort, même si on ne peut l'exclure absolument.

20, écrit: «Aucun être n'est pur devant Dieu et ne peut désirer le jour du jugement où il nous faut franchir ce feu infatigable, où il nous faut subir ces lourds supplices de l'âme qui doit expier des péchés»[28].

Saint Ambroise de Milan, aussi sur le Psaume 118 (119), mais verset 17, combine les thèmes que nous avons déjà relevés en Orient: «Il y a aussi un baptême au vestibule du Paradis qui n'existait pas auparavant, mais commença d'exister après que le pécheur eût été exclu: l'épée de flamme que Dieu plaça (...). La faute commença et le baptême commença, par lequel peuvent être purifiés ceux qui désirent retourner au Paradis, afin qu'ils disent après leur retour: 'Nous sommes passés par le feu et par l'eau' (Ps. 65 (66), 12). Ici-bas par l'eau, là-bas par le feu (...) Il viendra ce grand Baptiste... il verra de nombreux hommes debout devant le vestibule du Paradis, il écartera l'épée tournoyante, il dira à ceux qui sont à droite, qui n'ont pas de péchés graves: 'Entrez... vous qui ne craignez pas le feu (...)'. Mais parce que purifié ici-bas, on doit être purifié là-bas, il nous purifiera aussi (...) afin que chacun de nous, brûlé, mais non consummé, rende grâce à Dieu en disant: 'Tu nous as conduits au rafraîchissement'» (Ps. 65(66),12)[29].

Chez *saint Jean Chrysostome* on trouve une position un peu différente. D'une part, dans son interprétation de I Cor. 3,12-15, il enseigne avec force que le feu de la géhenne n'aura pas de fin[30]. De l'autre, il recommande avec instance les prières, les suffrages, les aumônes et les offrandes (eucharistiques) pour les morts: «Ces choses, en effet, ne sont pas inutiles, ce n'est pas en vain que nous faisons mémoire dans les divins mystères de ceux qui nous ont quitté. Nous y prions l'Agneau qui se trouve là et qui a pris le péché du monde afin qu'il en résulte pour eux quelque soulagement. Non, celui qui préside à l'autel où s'accomplissent les mystères redoutables ne s'écrie pas en vain: Prions pour tous ceux qui dorment dans le Christ, et

28. PL 9, 522.
29. PL 15, 1227 A - 1228 B. D'après Monique ALEXANDRE, *art. cit.* note 20, p. 431 s.
30. *In I Cor. Hom.* IX; PG 61, 75 ss.

pour ceux qui font mémoire d'eux. Si l'on ne faisait pas leur commémoration, ces paroles ne s'y trouveraient pas; car nos mystères ne sont pas des comédies. Tout y est réglé par l'Esprit». Et un peu plus loin: «Ne négligeons pas de venir en aide à ceux qui nous ont quittés et d'offrir des prières pour eux. C'est là, en effet, la commune purification (καθάρσιον) de la terre entière (οἰκουμένη). C'est pourquoi nous prions avec confiance pour la terre entière et nous les mentionnons avec les martyrs, avec les confesseurs, avec les prêtres. Car nous sommes tous un seul corps, même si certains membres resplendiront plus que d'autres; et de toute part il est possible d'obtenir pour eux le pardon: par les prières, par les dons offerts, par ceux dont nous proclamons les noms avec les leurs. Pourquoi donc être dans la peine? Pourquoi te lamenter, alors que tu peux obtenir un tel pardon pour celui qui t'a quitté?»[31].

*2. Les épreuves des démons de l'air*

Saint Paul dans l'épître aux Éphésiens (2,2) fait mention du «Prince de l'empire de l'air, de l'esprit qui poursuit son œuvre en ceux qui résistent» et dans l'épître aux Colossiens (2,15) il nous dit que le Christ «a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal». Ces formules se rattachent à une théologie judéo-chrétienne pour laquelle des démons habitent les airs. Contre eux, à la suite du Christ, le chrétien doit lutter.

Le P. Daniélou a montré, autrefois, que cette conception se trouve chez des auteurs chrétiens anciens, mais qu'elle a été ensuite développée par Origène et par deux de ses héritiers Eusèbe et *saint Athanase*[32]. Le témoin le plus important de cette doctrine est sans aucun doute la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase. On sait que cet écrit a eu immédiatement, en raison de l'exil à Trèves de l'archevêque d'Alexandrie, une influence immense tant en Occident qu'en Orient dans le développement du monachisme et de la spiritualité des moines. Ce

31. *In I Cor. Hom.* XLI; *ibid.*, 361.

32. Jean DANIÉLOU, *Les Démons de l'air dans la « Vie d'Antoine»*, in: *Antonius Magnus Eremita, 356-1956*, Studia ad antiquum monachismum spectantia (Studia Anselmiana 38), Rome 1956, pp. 136-147.

texte est donc un bien commun du christianisme oriental et occidental, un lien spécial entre l'Église copte et l'Église latine. Les démons, en particulier les démons de l'air, y tiennent une grande place. Daniélou écrit à ce sujet en relation avec la doctrine spirituelle d'Antoine:

«Le but (...) que pousuit l'âme est celui de l'ascension, de l'ἄνοδος, vers le ciel où Dieu demeure. C'est d'abord, dès ici-bas, l'objet de la vie spirituelle, qui restaure l'âme dans sa condition céleste; c'est d'autre part le terme de la destinée humaine: après la mort l'âme s'élève jusqu'au ciel. Or, sur son chemin elle rencontre précisément les démons de l'air. Ceux-ci sont tombés du ciel et tous leurs efforts vont à empêcher l'âme d'y monter»[33].

Athanase nous rapporte deux visions d'Antoine sur les démons arrêtant l'âme dans son ascension.

Dans la première il s'agit de l'âme d'Antoine lui-même. Des guides, des anges, le conduisent à travers les airs vers le ciel. Mais d'autres «amers et cruels, debout dans l'air, voulaient l'empêcher de monter. Ses guides le défendant, les autres demandèrent s'il leur était soumis et voulurent lui faire rendre des comptes depuis sa naissance. Les guides d'Antoine s'y opposèrent». Revenu à lui-même, Antoine «admirait par quelles luttes et quels labeurs il faut traverser les airs et il se souvenait de ce que dit l'Apôtre du 'Prince de l'empire de l'air'» (ch. 65).

La seconde vision est racontée juste après (ch. 66): Une nuit «levant les yeux, il vit un être géant, affreux, redoutable, debout et atteignant les nuées. Des êtres paraissant ailés montaient. Le géant étendait les mains, empêchait les uns; les autres, volant au-dessus, traversaient, étaient conduits en haut sans être inquiétés».

Après la Vie d'Antoine par Athanase, les Apophtegmes des Pères du désert contiennent aussi de nombreux récits où les anges, après la mort d'un pécheur pénitent, arrachent son âme aux démons qui veulent la retenir. Ce thème a des antécédants, comme le note Daniélou, tant dans la *Passio Perpetuae,* en

33. *Ibid.*, p. 140, qui renvoie au chap. XXII de la Vie d'Antoine par Athanase, PG 26, 876 B.

Afrique, que chez *Clément d'Alexandrie* qui, nous l'avons vu, enseignait que l'âme doit passer de demeure en demeure à mesure qu'elle est purifiée[34].

Il faut remarquer que ce que les Pères mentionnés plus haut disaient de la porte close du Paradis, du Chérubin qui en gardait l'accès et de l'épée de flamme tournoyante qui accueillent ou repoussent, suivant l'état de leur âme, ceux qui demandent à entrer[35], se combine avec le thème des démons de l'air ou «douaniers» du ciel. En effet, selon une conception attestée chez saint Paul (2 Cor. 12,2-4) les cieux se superposent et le paradis est souvent situé au troisième ciel.

Dès lors l'entrecroisement de ces deux thèmes souligne que, si par la Croix le Christ nous a rouvert le ciel en vainquant les démons qui l'occupaient[36], il libère aussi les âmes que ces démons retenaient prisonnières[37].

Citons pour finir un texte de *saint Basile* particulièrement significatif sur l'incarcération provisoire après la mort de ceux qui auront gardé quelques traces du péché: «J'estime que les vaillants athlètes de Dieu, qui pendant toute leur vie, ont beaucoup lutté contre les ennemis invisibles, une fois placés au terme de leur vie, seront jugés par le Prince du siècle; s'ils sont trouvés ayant gardé quelque blessures, des suites de leur combats, ou quelques taches ou vestiges du péché, il seront retenus; mais s'il sont trouvés sans tache et sans blessure, invaincus et libres, ils reposeront sous le Christ»[38].

34. Cf. *Strom*, VI, XIV, déjà indiqué: PG 9, 332.

35. Cf. Monique ALEXANDRE, *art. cit.*, p. 434, note 133 qui cite aussi les *Hymnes sur le Paradis* de saint-Éphrem.

36. Cf. parmi tant d'autres textes, ce que dit saint Athanase dans le *De Incarnatione* 25, PG 25, 140 BD: par la Croix le Christ a abattu «le Prince de l'empire de l'air» (Eph. 2,2). «Le Seigneur est donc venu pour abattre le diable, purifier l'air, et nous ouvrir le chemin qui fait monter au ciel». Combinant les textes scripturaires déjà mentionnés avec Ps. 23,7, Athanase interprète; «Princes, levez vos portes, élevez-vous portes éternelles» des puissances de l'air et de la porte du Paradis, tout en soulignant que c'est nous qui avions besoin qu'on ouvrît les portes, «nous qu'il a portés vers les hauteurs grâce à son propre corps». Voir DANIÉLOU, *art. cité*, p. 144.

37. Cf. Athanase, *Expositio in Psalmos*, Ps. 67(68),19; PG 27, 297 C.

38. *Hom. in Psalm*, VII(8), 2; PG 29, 232.

Concluons sur ce second ensemble de textes. Aucun d'eux, assurément, n'est à lui seul une démonstration apodictique de la croyance au «purgatoire» Mais ils supposent, comme déjà chez saint Paul, une cosmologie et une eschatologie dans laquelle l'accès du Paradis est au terme d'une route que l'on parcourt pendant la vie terrestre, mais qui se poursuit éventuellement après la mort par des étapes que Clément d'Alexandrie déjà considérait comme l'œuvre d'un feu purificateur à travers des demeures successives. Il s'agit moins d'un lieu de purification qui serait «le purgatoire» (rappelons que l'Église catholique n'a jamais défini l'existence d'un tel lieu) que d'un processus de purification souvent décrit en termes spatiaux: épée flamboyante et Chérubin à la porte du Paradis, traversée des airs pour accéder aux différents cieux et au Paradis.



Nous conclurons ainsi cet exposé trop rapide:

1° *La prière pour les défunts* et, en particulier, l'oblation de l'eucharistie en leur mémoire sont la base de la foi de l'Église en la possibilité d'un changement dans la condition des défunts encore marqués par les suites du péché. Par la communion des saints dans l'unique Corps du Christ l'Église sur terre intervient pour que, par le Christ seul auteur de notre salut, les défunts jouissent d'un bonheur plénier qui n'est pas encore le leur en raison des séquelles de leurs péchés.

2° Dans son *enseignement dogmatique* l'Église catholique est très prudente pour parler de cet état transitoire: «elle croit, pour les élus, à une éventuelle purification préalable à la vision de Dieu, tout à fait étrangère à la peine des damnés», comme le dit, en 1979, la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi. Sur le lieu de cette purification, sur sa durée, sur son mode (le feu), elle fait silence et laisse cela à la tradition spirituelle.

3° Divers textes de *l'Écriture* sont invoqués par la Tradition en faveur de cette doctrine. Sans aucun doute il lui fournissent un certain appui, mais aucun d'eux, à lui seul, ne peut être considéré comme décisif. L'Église catholique n'a jamais déter-

miné en cette matière la portée dogmatique de ces textes (2 Mac. 12,42-45; I Cor. 3,12-15, etc.).

4° Si le lieu, le mode et la durée d'une telle purification (pour les âmes des défunts qui en ont besoin) ont été précisés de manière développée par *les Pères latins* et les auteurs spirituels occidentaux depuis saint Augustin et surtout depuis saint Grégoire le Grand, il est indéniable que *les Pères grecs* ont fourni les bases de tels développements, en particulier depuis Clément d'Alexandrie, saint Athanase et les Cappadociens: purification par le feu, ce feu, — étranger à celui de l'enfer, — pouvant être celui de l'intensité du désir de Dieu; franchissement de la porte du Paradis, gardée par le Chérubin et son épée flamboyante; étapes à travers les routes qui mènent au ciel. Autant d'images qui parfois se combinent et qui toutes indiquent un passage, une transformation, une purification pour arriver à la gloire définitive du Royaume de Dieu.

5° Les indications de la Tradition viennent donc appuyer la doctrine de la purification éventuelle après la mort, même si les formes de cette purification restent imprécises. Il est même remarquable que tous les Pères que nous vénérons parmi les plus grands, en Orient et en Occident, fassent quelque place à cette idée, alors que, par contre, on n'en trouve *pas un seul qui la nie*.

6° Toutefois la variété des images utilisées comme aussi les imprécisions de ces indications des Pères témoignent de la *nécessaire réserve et discrétion* en ces matières. Unis au sacrifice du Christ nous prions pour que les défunts entrent dans la joie, la paix et la lumière, le Paradis de délices, la Terre des vivants, après que toute trace de leurs péchés leur ont été enlevées.

7° *L'objet dernier* de cette purification est donc la *transformation* de l'homme «jusqu'à la pleine stature du Christ» (Éph. 4,13), sa *tansfiguration*, car «tous nous sommes transfigurés en cette même image avec une gloire toujours plus grande» (II Cor. 3,18). La destinée du défunt est irrévocablement fixée avec la mort, mais il s'agit d'une transformation de son être au contact de la charité de Dieu, d'une purification qui le rend

pleinement apte à jouir de la vie divine en Christ et à être totalement membre du Corps du Christ.

8° L'objet de ces pages était la doctrine du purgatoire. Nous n'avions pas à traiter de la question des *indulgences* qui lui est pourtant connexe. Disons seulement que les indulgences se fondent dans cette même doctrine de la communion des saints dans l'unique Corps du Christ, et de l'intercession les uns pour les autres. Tout nous a été donné dans l'unique sacrifice du Christ qui est notre intercesseur auprès du Père. Mais à l'exemple du Christ et en Lui nous sommes invités à «porter les fardeaux les uns des autres et à accomplir ainsi la loi du Christ» (Gal. 6,2)[39].

*Post-scriptum*: Dans sa catéchèse de l'audience du 3 juillet 1991, Jean-Paul II a traité de «L'Esprit Saint, gage de l'espérance eschatologique et source de la persévérance finale». Il y a dit, en terminant: «Une dernière remarque: l'itinéraire terrestre de la vie a un terme qui, s'il est atteint dans l'amitié avec Dieu, coïncide avec le premier instant de la vie bienheureuse. Même si l'âme doit subir dans ce passage au ciel la purification des dernières scories au moyen du purgatoire, elle est déjà pleine de lumière, de certitude, de joie, car elle sait qu'elle appartient pour toujours à son Dieu» (cf. *L'Osservatore Romano*, 4 juillet; éd. française, 9 juillet 1991).

Emmanuel LANNE

39. Conscient de la différence des points de vue entre la tradition chrétienne orientale et occidentale, J. Ratzinger, dans son ouvrage cité à la note 19, propose de les concilier ainsi: «Qu'une prière (s.e. pour les défunts) soit possible et souhaitable, c'est de toute première importance. Quant à l'interprétation touchant la façon dont elle est prise en compte dans l'au-delà, on ne devrait sans doute pas, dans l'optique de l'union des Églises, la fixer de manière uniforme et contraignante, même si, comme on l'a montré, la teneur et les bases de la doctrine occidentale sont enracinées dans la plus ancienne tradition et dans les thèmes centraux de la foi» (*op. cit.*, p. 252).

SUMMARY. — *This paper, read at the meeting of the Joint International Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church, presents the teaching of the Catholic Church on purgatory and confines itself to three essential points: the significance of intercession for the dead in the eucharistic prayer, purgatory according to the teaching of the Catholic Church at Lyons II, Florence, Trent and Vatican II, the scriptural data and the teaching of the Fathers. Finally it offers some conclusions: prayer for the dead and particularly offering of the Eucharist are the basis of the Church's faith that the condition of the elect who die still marked by the consequences of sin can be changed; in its dogmatic teaching the Catholic Church speaks very prudently of this transition; it has never determined the dogmatic weight of the scriptural data; the Greek Fathers provided the basis for developments in the Latin tradition about the place, manner and duration of such purification, but the variety of the images used as well as the fluidity of this patristic evidence witness to a necessary reserve in these matters.*